CULTURA, ECONOMIA E CIDADANIA: ALGUMAS REFLEXÕES PRELIMINARES[1]

MARCUS FARO DE CASTRO
Universidade de Brasília

I

Este texto apresenta reflexões preliminares sobre relações entre cultura, economia e cidadania, mas reflete um antigo interesse do autor sobre esse tema.

Gostaria de fixar alguns pontos iniciais como apoios para desenvolver o meu argumento sobre as relações entre cultura, economia e cidadania. O primeiro ponto diz respeito às experiências contemporâneas de afirmação de identidades e valores comunitários (incluindo nacionalidades), que têm alimentado o recrudescimento de diversos conflitos identitários entre grupos em diferentes partes do mundo, como, por exemplo, na Bósnia, no Kosovo, em Rwanda e em muitas outras regiões do mundo. O ressurgimento desse tipo de conflito, com significado articulado em torno de valores culturais e identitários é uma circunstância do mundo contemporâneo, que não pode ser ignorada.

Um segundo ponto de apoio inicial refere-se ao fato de que esses conflitos com motivação identitária ganharam renovada importância com o declínio da Guerra Fria, mas não fizeram desaparecer o tipo de conflito que se tornou mais freqüente em especial durante o segundo pós-guerra. De fato, desde 1989 (queda do muro de Berlim) as guerras passaram a agregar, a

1. Texto elaborado com base em palestra proferida no Simpósio "Nacionalismo (ou Nacionalidades), Cultura e Cidadania", coordenado pelo Prof. Luís Roberto Cardoso de Oliveira, realizado durante a 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Brasília, em 17 de julho de 2000.

diversas situações conflituosas, referenciais valorativos que *se acrescentaram* aos da disputa relativa à escolha do tipo de sistema econômico que deve predominar no mundo. Em outras palavras, com o fim da Guerra Fria, ocorreu o declínio da orientação política suprema para a violência, comandada por superpotências em disputa pela prevalência de um tipo de sistema econômico (capitalismo) sobre outro (socialismo). Nesse sentido, aliás, após o 11 de setembro de 2001, a "guerra contra o terrorismo", que passou a marcar a política externa americana e a de seus aliados, não é mais – ou não é mais essencialmente – uma guerra econômica, como era o caso das guerras de contenção (Coréia, Vietnã, etc.) do período da Guerra Fria. Ao contrário, a guerra contra o terrorismo agrega visivelmente também um forte caráter de conflito entre culturas ou de disputa entre "visões de mundo", constituindo alguma espécie de "choque de civilizações", expressão que ganhou curso desde a publicação do conhecido livro de Samuel Huntington (1996).

Outro ponto de apoio, que gostaria de tomar no início do trabalho, está relacionado com a continuada coexistência desses conflitos mais recentes, de base valorativa e identitária, com a desigualdade social de cunho econômico. O ponto é simples: a desigualdade social de cunho econômico e os descontentamentos e tensões políticas daí gerados subsistem, lado a lado, com os conflitos sociais identitários, não havendo substituição de um pelo outro.

Finalmente, no âmbito dessas observações iniciais, gostaria de sublinhar que as discussões sobre cidadania, nas Ciências Sociais e na Filosofia Política, são dominadas decisivamente pela experiência de institucionalidade que a política adquiriu especificamente ao longo da história da sociedade ocidental, permanecendo, portanto, para além do horizonte dos debates, os legados ou possíveis trajetórias de experiências com outras institucionalidades da política, em outras culturas.[2]

Em resumo, tomo como referenciais iniciais, para discutir as relações entre cultura, economia e cidadania: (1) o recrudescimento de conflitos de base valorativa e identitária, acentuado com o declínio da Guerra Fria e com a "guerra contra o terrorismo"; (2) a permanência da desigualdade social, de cunho econômico, lado a lado com as diferenças de base identitária; e (3) a

2. Sobre a noção de "múltiplas modernidades", referentes a diversas culturas, a partir do que se poderiam pensar em um "pluralismo institucional", ver Eisenstadt e Schluchter, 1998 e Eisenstadt, 2000. Ver, também, sobre a diversidade cultural no plano das relações internacionais, Cox, 2002.

prevalência, nas discussões sobre cidadania, de temas e abordagens referentes à experiência da institucionalidade política ocidental, que exclui as experiências de institucionalização política de outras culturas.

Com base nesses pontos iniciais, faço abaixo um resumo das teses centrais de meu argumento e, em seguida, passo a discuti-las.

II

Passarei agora a enunciar e a discutir cinco teses sobre as relações entre cultura, economia e cidadania. Antes, contudo, esclareço que tais teses têm um pressuposto analítico. Este pressuposto analítico corresponde a uma distinção conceitual explorada de modos variados por diversos autores. Para as finalidades do presente trabalho, tomo como referência a discussão desenvolvida por Albert O'Hirschman (1995), em seu ensaio sobre os "conflitos" como pilares da sociedade moderna.

Nesse seu ensaio, Hirschman faz a distinção entre "conflitos divisíveis" e "conflitos não divisíveis". Segundo a caracterização de Hirschman, adicionada de alguma estilização, os conflitos "divisíveis" seriam aqueles que reúnem as seguintes características.

Primeiramente, são conflitos cujo objeto é essencialmente "negociável". Neste sentido, os conflitos divisíveis são disputas em que há grande margem e disposição das partes para negociação de uma multiplicidade de resultados aceitáveis.

Uma segunda característica dos conflitos divisíveis refere-se ao fato de que eles seriam do tipo "mais, ou menos" isto é, do tipo em que se procura obter "mais", ou "menos", de algum fim ou resultado, e não o "tudo ou nada". Em terceiro lugar, os conflitos divisíveis são aqueles em que a ação das partes não se assenta em valores tomados como referências culturais-identitárias, explícitas e inafastáveis, mas decorre primordialmente dos interesses das partes envolvidas. Finalmente, os conflitos divisíveis seriam os que mais tipicamente ocorrem na sociedade de mercado.

Por outro lado, os conflitos "não divisíveis" corresponderiam, de certo modo, à imagem espelhada dos conflitos divisíveis. Assim, os conflitos não divisíveis teriam as seguintes características. Primeiramente, seriam, essencialmente, inegociáveis, isto é, seriam os conflitos cujo objeto, tal como entendido pelas partes, praticamente não se presta a negociação.

Segundo, os conflitos não divisíveis seriam aqueles do tipo "ou, ou" (*either, or*), isto é, aqueles em que as partes se orientam para obtenção de resultados vistos como mutuamente excludentes. Terceiro, nos conflitos não divisíveis, a ação das partes tipicamente se funda em valores tidos como fortes referências culturais e identitárias. E, em quarto lugar, os conflitos não divisíveis seriam típicos das sociedades cindidas por conflitos étnicos, culturais, religiosos, etc.

Feitas as distinções acima, passo a enunciar e comentar as minhas teses centrais a respeito das relações entre cultura, cidadania e economia.

A primeira tese é a que parte do conceito ocidental de "cidadania", tal como veiculado pela filosofia liberal e compreende o entendimento de que a prática do comportamento político do cidadão (mais tarde, no século XX, também da cidadã) vincula-se à *supressão ideológica das hierarquias*. Um esclarecimento sobre esse ponto auxilia o entendimento da afirmação.

Ao frisar a relação entre o conceito liberal de cidadania e a ênfase na supressão ideológica das hierarquias, refiro-me aos argumentos desenvolvidos por diversos autores liberais clássicos, cujo pensamento foi analisado e sintetizado por Dumont (1993), em apoio à sua conhecida formulação segundo a qual a moderna sociedade ocidental é ideologicamente "individualista". Para Dumont, isto significa que a moderna sociedade ocidental, em sua cultura, descarta o "todo" social, como princípio valorativo. E isto, evidentemente, retira do conjunto de representações sociais, a ênfase que, em sociedades não-ocidentais, faz da própria hierarquia um determinante dos papéis sociais que conferem identidades aos indivíduos e/ou as expressam.

É oportuno assinalar um outro aspecto desse pressuposto, implícito no conceito ocidental de cidadania. Este outro aspecto corresponde ao fato de que, embora sob o individualismo seja afastada a determinabilidade dos papéis sociais pela hierarquia e pela precedência do "todo" social sobre a valoração ideológica do "indivíduo", não é possível cogitar da existência de qualquer sociedade sem "ordem", isto é, sem qualquer elemento de hierarquia. É neste sentido que Dumont (1991: 30) frisa: "A configuração individualista que isolamos como característica da modernidade foi, ao longo de toda sua existência, combinada com noções, valores, instituições mais ou menos contrárias".

Esta combinação da igualdade com a hierarquia abre espaço para o reconhecimento da existência, em muitos casos, de um poder prático – que, na sociedade ocidental, integraria a essência da noção de indivíduo como

cidadão (ou cidadã) – de "inverter" hierarquias.[3] Aqui, portanto, está a segunda tese. Essa tese afirma que um *poder prático de inverter hierarquias integra a noção liberal de cidadania* e está presente na ênfase que o liberalismo dá à idéia de que a ordem social deve resultar, não da obediência a tradições, nem da execução de comportamentos correspondentes a papéis sociais herdados. Ao contrário, na visão liberal, a ordem social deve resultar de deliberações consubstanciadas em contratos celebrados livremente entre os indivíduos. Essa segunda tese, afirma, então, que, na concepção liberal de cidadania, está implícito o gozo da "liberdade" consistente no poder prático de inverter ou reformar hierarquias herdadas, isto é, não-negociadas.

Contudo, feita essa observação, devo assinalar imediatamente que, na história política do Ocidente, antes do surgimento da sociedade moderna, os movimentos mais importantes de reestruturação das hierarquias sempre foram de natureza preponderantemente política (e não econômica). Isto significa dizer que, até o surgimento da sociedade moderna, as ações destinadas a operar inversões ou reestruturações nas hierarquias sociais estiveram caracteristicamente ligadas a esforços de destruição violenta, não-negociada, de grupos ou comunidades "inimigas". Mas a possibilidade de estabelecimento de algum regime econômico que substitua a destruição violenta como forma de relacionamento político entre povos dotados de identidades distintas aparece na passagem da sociedade do Antigo Regime para a sociedade moderna.

Nesse sentido, aliás, são reveladoras as observações de Maquiavel, a respeito da dominação que uma comunidade pode estabelecer sobre outra. Situado numa época de transição entre o pré-moderno e o moderno, Maquiavel considera os diferentes modos de dominação que pode ser estabelecida entre sociedades diferentes. Assim, ele distingue entre os casos em que as comunidades: (a) têm a mesma identidade (mesma nacionalidade e língua); (b) têm identidades (nacionalidade e língua) diferentes; ou (c) estão "acostumados a viver em liberdade".

No primeiro caso, diz ou autor florentino, será fácil a dominação, bastando, para isso, que seja aniquilada a família que anteriormente tenha governado. No segundo caso, Maquiavel (1982: 40-41) considera que "são

3. Como se sabe, o tema da "inversão" é também explorado por Dumont. Ver, por exemplo, Dumont, 1993, p. 276.

grandes as dificuldades a vencer", sendo necessário ao novo governante ir residir no novo domínio, ou estabelecer colônias, ou ainda manter tropas numerosas no novo território. Finalmente, no terceiro caso (em que a comunidade a ser conquistada está acostumada a viver em liberdade), o autor aponta três modos de o novo governante obter a dominação do Estado objeto da conquista: "o primeiro [modo] consiste em arruiná-lo; o segundo em ir nele residir; o terceiro, em permitir-lhe continuar vivendo sob suas próprias leis, impondo-lhe um tributo, e instituindo um governo composto de umas poucas pessoas do lugar que sejam amigas" (: 45).

Ora, é interessante destacar que Maquiavel ainda considera muito difícil manter o domínio sobre o Estado acostumado a viver em liberdade, onde "sempre haverá motivo para rebelião" (: 46).[4] Maquiavel chega mesmo a insistir que, para a conquista, nesses casos, "não há um método mais seguro (...) além da destruição" (idem). Mas o autor vê também, claramente, que há a possibilidade de que a dominação tenha um cunho preponderantemente econômico, sendo esta a hipótese da dominação na qual o conquistador mantenha as leis anteriores e imponha simultaneamente um tributo, administrado por um governo local de poucas pessoas da comunidade, que tenham confiança interna, mas sejam amigas do Estado estrangeiro, que estabelece a dominação essencialmente por meio do tributo.

A utilização de um governo de pessoas do local capazes de guardarem a confiança interna, mas que também estabeleçam uma colaboração com o governo "externo" exercido sobre a economia por meio do tributo, permite também a consideração do que diz John Locke sobre o governo civil. Refiro-me especialmente à insistência desse autor em frisar que o governo de uma sociedade livre não deve instituir tributo sem o "consentimento" dos proprietários e que o governo deve permanecer em existência enquanto gozar da confiança dos proprietários.[5]

Pois bem, o argumento a ser destacado quanto ao que está dito acima – e aqui ofereço a terceira tese – é que, na sociedade ocidental, o mencionado *poder de inversão de hierarquias se transformou de preponderantemente "político" em primordialmente "econômico" conservando apenas secundariamente o caráter político*. Tal transformação passou a se consolidar de

4. E a tendência à rebelião indica a presença continuada da disposição para inverter hierarquias.
5. Locke, 1980: 74-75 e 77-83.

maneira mais definitiva, provavelmente, a partir do século XVII, sendo a Paz de Westphalia (1648) uma data importante. Isto porque, significativamente, foi esse evento que pôs fim ao ciclo de guerras religiosas (conflitos tipicamente não divisíveis, nos termos de Hirschman), na Europa. A partir de então, isto é, a partir da derrota militar do projeto imperial "católico", em princípio, os entraves ao comércio deixam de ser impostos com base em uma justificativa ideológica, o que certamente contribuiu para que diversos governos desenvolvessem, sem maiores impedimentos de base valorativa exógena, as práticas administrativas incidentes sobre a economia, típicas do cameralismo e do mercantilismo.

Portanto, o poder de inversão e/ou reforma de hierarquias, que está na base da "liberdade" individual, havendo adquirido um caráter econômico, não se "despolitizou". Ao contrário, o que ocorreu foi apenas que a política passou a servir preponderantemente a fins econômicos, ou seja, a fins determinados no contexto de um sistema de trocas econômicas.[6] Foi neste sentido que Schmitt observou como a troca no sistema econômico não se desvincula de comportamentos políticos. Nesse sentido, escreveu o autor:

O conceito de troca não exclui por definição, de maneira alguma, que um dos contraentes sofra um prejuízo nem que um sistema de acordos mútuos se transforme finalmente num sistema da pior exploração. Quando os exploradores e oprimidos numa tal situação procuram defender-se, é óbvio que não o conseguirão com meios econômicos. Que os detentores do poder econômico caracterizarão toda tentativa de alteração "extra-econômica" de sua posição de poder como violência e crime e tentarão impedi-lo, isto também é óbvio.[7]

Assim, o que se pode dizer a respeito do conteúdo da terceira tese é que, com a transformação do poder de inversão de hierarquias, que passou a adquirir um caráter econômico, a política deixou de estar referida primordialmente a valores (culturais, religiosos, morais) e passou a servir a fins de política econômica.

As observações até aqui prepararam o terreno para uma quarta tese. Esta tese afirma o seguinte: na sociedade ocidental, a evolução institucional conduziu a que o poder prático de inversão e/ou reforma de hierarquias, que

6. A visão da "despolitização" dos processos sociais é, também, característica do liberalismo e está presente no argumento de um Benjamim Constant, criticado por Schmitt. Cf. Schmitt, 1992: 101-102.

7. Schmitt, 1992: 104.

deveria permanecer reservado aos indivíduos, fosse em grande parte absorvido pelo exercício da autoridade no comando da política econômica. Isto significa dizer, em outras palavras, que, na sociedade moderna e contemporânea, *o poder de inversão ou reforma de hierarquias determina-se com base nas práticas de regulamentação da economia*, especificamente por meio da "política econômica" e de sua institucionalidade no mundo, a saber, os conjuntos de regras constitutivas da política econômica, nos diversos Estados nacionais e hoje, também, em organizações internacionais, notadamente aquelas da área econômica, tais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM), a Organização Mundial do Comércio (OMC), entre outras.

Contudo, é necessário apontar uma ambivalência inerente à política econômica, quanto ao seu papel com relação à inversão ou reforma de hierarquias. E a indicação de tal ambivalência contém o enunciado da quinta e última tese.

A ambivalência da política econômica está no seguinte: por um lado, a "política econômica" tornou-se um meio de grande eficácia pelo qual os governos "administram" a distribuição das oportunidades de inversão de hierarquias. Diversas medidas (como definição de alíquotas de impostos, tipos de tributos, índices de correção monetária, de taxas de juros, ou políticas de crédito) podem afetar, em proporção desigual, a capacidade efetiva que os indivíduos ou grupos têm de contratar e investir. Isto significa que a política econômica baliza – e sem dúvida hoje concentra grandemente – a capacidade dos indivíduos de exercer, mediante a negociação, o poder de inversão de hierarquias.

Porém, ao mesmo tempo, precisamente por esses seus efeitos de distribuir desigualmente oportunidades de inversão de hierarquia, a política econômica tornou-se, também, um importante instrumento de limitação da "liberdade" dos indivíduos, tal como caracterizada na segunda tese, acima enunciada. Dito de outra forma ainda: ao distribuir as oportunidades de inversão de hierarquias, a política econômica pode fazê-lo: (a) de maneira a deliberadamente favorecer a eqüidade na distribuição de tais oportunidades (isto é, de modo a promover a igualdade entre os indivíduos como participantes do sistema econômico); ou (b) de maneira desvinculada de preocupações com a eqüidade entre os indivíduos como participantes da economia com poder de contratação e negociação. Neste segundo caso, a política econômica será sempre política e moralmente criticável, do ponto de vista até mesmo do individualismo.

III

Tendo enunciado e discutido brevemente as cinco teses mediante as quais procurei problematizar as relações entre cultura, economia e cidadania, penso que agora é possível apontar para a presença e posterior desaparecimento de uma dimensão ética no processo de transformação dessas relações.

As teses expostas nos parágrafos precedentes, em seu conjunto, afirmam que a institucionalidade da política no mundo ocidental transformou-se radicalmente a partir do século XVII. Tal transformação correspondeu à consolidação da tendência de que o Estado territorial soberano se tornasse o modelo dominante de organização política na Europa, dando nascimento ao "sistema internacional" (sistema de Estados territoriais soberanos).[8]

Uma das conseqüências disso foi que as diversas sociedades européias foram em pouco tempo adotando o modelo institucional do Estado territorial soberano, operando mais ou menos sob os mesmos princípios – da separação dos poderes, da propriedade individual e da liberdade de contratar, adicionadas de soberania. O sufrágio, embora inicialmente limitado, sofreu um processo de ampliação, descrito por Huntington como uma série "ondas" de democratização. E, além disso, esse processo, de alguma forma, criou condições para que, onde antes predominavam conflitos de tipo "não divisível", passassem a predominar conflitos do tipo "divisível". E essas mudanças ocorreram em um breve espaço de tempo, em um número crescente de comunidades no mundo.

Isto significa dizer que, se, até o século XVII, a política na Europa era preponderantemente definida por "conflitos não divisíveis" (como as guerras religiosas), depois disso, a partir das grandes Revoluções Liberais (Revolução Gloriosa, Revolução Americana e Revolução Francesa), e especialmente a partir da Revolução Industrial,[9] a política passa a ser pautada mais por "conflitos divisíveis". Institucionalmente, essa mudança aparece na maior importância que passa a ser dada a formas de "competição pacífica",

---

8 Para uma discussão, ver Spruyt, 1994.

9 Neste sentido, Schmitt, comentando Benjamim Constant, aponta para o fato de que 1814 é uma data emblemática, pois foi o ano em que a "sociedade industrial" da Inglaterra "triunfou sobre o imperialismo militar de Napoleão" (Schmitt, 1992: 101).

em especial a "competição eleitoral" e a "competição econômica". Sob essas formas de competição, em princípio, ao menos diminui a importância do uso da coerção no processo político.

Nesse sentido, pode-se sustentar que a "modernização" institucional trouxe novas condições sob as quais "conflitos de valores", em grande parte, deram lugar a "conflitos de interesse". E transformar "conflitos de valores" em "conflitos de interesses" implica (a) subtrair da política as referências de legitimação que determinem as bases comunitárias das identidades sociais e dos costumes; e (b) subtrair da política, também, todas as referências de legitimação que tenham orientação "ética".

É fácil imaginar como tais subtrações de referenciais valorativos (identitários e éticos) envolveram vários processos de mudança, diversamente identificados como:

I – passagem do Direito Natural (de caráter ético) para o "positivismo jurídico" como linguagens e conjuntos de referências intelectuais informadoras da institucionalidade do Estado moderno e da economia moderna;

II – passagem da democracia "clássica" para a "democracia procedimental";[10]

III – passagem das práticas "comunitárias" de produção e consumo para práticas econômicas fundadas puramente em "contratos instrumentais";

IV – o papel crescente da "livre opinião" (isto é, da opinião formulada a partir dos meros interesses – que se torna "opinião de massa" – por oposição à opinião "educada em uma cultura"); e, finalmente,

V – o papel também crescente da política econômica na determinação de constrangimentos incidentes sobre a ação econômica.

IV

Apresentadas as teses e extraído o seu significado para discussões a respeito do conteúdo ético da política e da cidadania, dedico o restante do trabalho a desenvolver uma perspectiva que, brevemente, forneça um contexto de evolução histórica das instituições políticas ocidentais, de modo a dar coerência aos argumentos elaborados nos parágrafos antecedentes.

---

10. A principal referência para a formulação permanece Schumpeter, 1974.

De fato, as indicações oferecidas acima, a respeito das mudanças implicadas na transformação dos conflitos de valores (identitários) em conflitos de interesse, podem ser remetidas à consideração de processos mais antigos, em que a cultura e a religião se fizeram presentes na construção da institucionalidade da política Ocidental. Indico a seguir alguns marcos desse processo evolutivo, das relações entre cultura e religião, de um lado, e institucionalidade da política de outro.

É possível iniciar a descrição desse processo com a referência ao aparecimento do "ponto de vista da filosofia", na Grécia antiga. Nas formulações como as de Sócrates, Platão e outros, tal perspectiva propunha que se deveria conferir à política um caráter ético, conducente à reforma das hierarquias sociais até então determinadas pela cultura cívica calcada nos exemplos dos deuses da mitologia, celebrados pelos poetas.[11] Contudo, como se sabe, tal proposta da perspectiva filosófica é descartada empiricamente. A condenação de Sócrates à morte é uma confirmação dramática dessa circunstância.

Ora, a referência prática da política à ética toma impulso efetivo, no Ocidente, apenas com a cristianização da política romana. Essa mudança ganha significado prático relevante a partir do século IV d.C., com a tolerância adotada por Constantino por meio do seu Edito de Milão (313 d.C.). Passa, desde então, a haver uma imbricação entre a política do Estado romano e os compromissos e disputas ético-religiosas da Igreja romana. Com isto, a vocação de adquirir uma legitimação de natureza ética se torna uma característica da política ocidental.

Já tendo incorporado esta vocação, as instituições e a cultura da política Ocidental são legadas aos príncipes bárbaros, que invadiram a Europa trazendo uma cultura política mitológica e que aos poucos sucumbe ao modelo romano, o que se traduz no declínio da chamada *folklaw* a partir dos séculos XI e XII, sendo importante destacar, quanto a isto, a recuperação de materiais do direito romano (especialmente o Digesto) e o seu estudo nas universidades do continente europeu de Salamanca a Cracóvia.

Mais tarde, a "vocação ética" da política Ocidental é atacada mediante a rejeição das "virtudes cristãs" por Maquiavel (1982: 69), no aconselhamento aos "príncipes novos". A supressão da legitimação ética leva Maquiavel

11. Ver Castro, 2000.

a propor o seu conceito de *virtù*, que assimila a política à racionalidade instrumental. "[N]a conduta dos homens, especialmente dos príncipes, da qual não há recurso," escreveu o autor florentino, "os fins justificam os meios". Porém, outros humanistas italianos recorreram à prática renovada da retórica para tentar oferecer bases alternativas ao problema da legitimação política.

Em muitos outros estados fora da Itália, a recusa maquiaveliana em aceitar um fundamento de "legitimação ética" para política é suprida pelo recurso às justificativas religiosas derivadas das associações entre príncipes novos e teólogos hereges (protestantes).

Após as revoluções Gloriosa, Americana e Francesa, o Estado moderno, separado da religião por um sistema legal "laicizado", passa a atuar com base em "sucessores" dos clérigos: os burocratas (inicialmente, os "juristas" modernos), agentes de legitimação do poder, que adotaram um novo credo ético: o "credo" ético do Direito Natural. Este novo "credo ético" (igualitarista, supressor de hierarquias) e sua institucionalidade política foram os artigos de exportação das guerras napoleônicas.

Em reação a isso, não somente os alemães reagiram com vigorosa riqueza cultural, reafirmando suas tradições associativistas, mas também forças contra-revolucionárias organizaram o Congresso de Vienna e a Santa Aliança, em outra grande tentativa de contra-arrestar a onda revolucionária, com apoio do "velho credo ético" e sua "velha institucionalidade política" que dava papel destacado à Igreja Católica

Mas esse esquema não durou, sendo logo suplantado por uma outra aliança que dispensava a ética dos clérigos no plano da concertação política internacional: a aliança entre uma diplomacia pragmática, a do chamado Concerto Europeu, e a *haute finance*, gestora do Padrão Ouro Internacional, tendo esse novo arranjo logrado manter-se até o advento da Primeira Guerra Mundial.

A "paz de cem anos" (Polanyi, 1994: 11-30) obtida sob os auspícios da *haute finance*, foi uma paz puramente pragmática, uma paz que havia abandonado tanto o velho "credo ético" quanto o novo (jusnaturalista). Foi, portanto, uma paz que era eminentemente pragmática, uma paz que havia abandonado a "vocação ética" da política Ocidental.

Meu argumento é que este abandono da "vocação ética da política" no Ocidente foi uma mudança importante que contribuiu para transformar

os "conflitos de valor" em "conflitos de interesse", como os mais característicos e decisivos da vida em sociedade. Esse foi, em outras palavras um elemento crucial a tornar possível transformar, na política ocidental, os "conflitos não divisíveis" em "conflitos divisíveis", para usar novamente a terminologia de Hirschman.

De fato, é possível sustentar que este abandono de toda "vocação ética da política ocidental" radicalizou o "predomínio dos interesses" sobre os valores (culturais, religiosos, etc.) e ao mesmo tempo abriu espaço para a transformação da política com significado valorativo, identitário e moral em uma política em que essa dimensão valorativa e identitária é sempre atropelada, ou mesmo substituída, pela "política econômica", ou "política dos interesses".

Após duas guerras mundiais, que derrotaram alguns entraves valorativos à política dos interesses" (os regimes nazi-fascistas, de caráter totalitário), os vencedores catapultaram, para esferas ainda mais distantes do senso e da religiosidade comuns – isto é, para o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial, a Organização das Nações Unidas (ONU) e o Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (mais conhecido como General Agreement on tariffs and Trade – GATT), sucedido pela Organização Mundial do Comércio (OMC) –, parte importante do controle dos processos de distribuição social, espacial e temporal das oportunidades de inversão das hierarquias, vale dizer da "liberdade" individual e das possibilidades de sua justificação ética. A fórmula de procurar o apoio ético-litúrgico das igrejas foi, a partir de então, novamente abandonada convidando-se os tecnocratas, treinados no credo keynesiano (nos anos 1980 sucedidos por outros treinados no credo oposto do monetarismo friedmaniano), a assumirem nas organizações internacionais, administrações nacionais e bancos centrais nacionalizados, postos cruciais que teriam cabido aos antigos sacerdotes.

Os entraves mais significativos à "política econômica" ocidental, que restaram depois da Segunda Guerra Mundial foram os do mundo socialista o do Islã. No final dos anos 1980 e início dos anos 1990, a grande "política econômica" rival – a da União Soviética – ruiu. Restaram, no início do novo milênio, o Islã e a China. A recente "guerra contra o terrorismo" e a identificação do "eixo do mal" sugerem uma trajetória de triunfo completo da "política econômica" ocidental, como meio destruidor de culturas.

V

Após as considerações anteriores, ofereço alguns breves comentários finais.

A sociedade que nasceu dos movimentos liberais e a política econômica ocidental estão, em princípio, imbricadas com a liberdade. E a liberdade, conforme argumentado anteriormente, implica a existência, em favor dos indivíduos, de um poder prático de reforma de hierarquias, independentemente de valores tradicionais.

Contudo, de um modo geral, a política econômica também está divorciada de valores (culturais, religiosos, etc.) explicitamente considerados quando opera a distribuição do poder de inversão de hierarquias. A discussão acima permite que se cogite de uma política econômica capaz de incorporar valores de uma cultura, que sejam explicitamente destacados para essa finalidade, gerando padrões de regulamentação econômica aceitáveis diante de formulações cegas que entronizam o "mercado" como uma abstração supostamente neutra em relação a valores. Na verdade, os diferentes programas de política econômica, quando não regulamentados com base em valores sociais densos, são capazes de destruir, sem guerras, culturas inteiras.

Vislumbrar a oportunidade de se cogitar de regulamentações da economia com base em valores explicitados, sem dúvida, pode contribuir para que os instrumentos de política econômica, de origem tipicamente ocidental, que são administrados por governos no mundo inteiro e com o auxílio de agências internacionais, sejam acrescidos ou substituídos por outros, que permitam às diversas culturas e comunidades – e formas de cidadania culturalmente diferenciadas –, interagirem por meio de suas economias, incluindo os mercados cambiais, sem que estejam sob o risco desproporcional de serem extintas. Isto corresponderia ao esforço da construção de políticas econômicas, locais e internacionais, a serviço da sobrevivência cultural, e não apenas da eficiência dos mercados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COX, Robert W. 2002. Rumo a uma conceituação pós-hegemônica da Ordem Mundial: reflexões sobre a relevância de Ibn Kaldun. In: ROSENAU, James; CZEMPIEL, Ernst-Otto. (Orgs.). *Governança sem Governo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília (Trad.). p. 183-218.

CASTRO, Marcus Faro de. 2002. Universalismo e particularismo como paradigmas da política. In: SOBRAL, Fernanda A. da Fonseca; PORTO, Maria Stella Grossi. (Orgs.). *A contemporaneidade brasileira: dilemas e desafios para a imaginação sociológica*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC. p. 259-278.

DUMONT, Louis. 1991. *L'Idéologie allemande – Homo Aequalis II*. Paris: Gallimard.

_____. 1993. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco (Trad.).

EISENSTADT, Shmuel N.; SCHLUCHTER, Wolfgang. 1998. Introduction: paths to early modernities. *Daedalus*. v. 127, nº 3, p. 1-18.

_____. 2000. Multiple modernities. *Daedalus*. v. 129, nº 1, p. 1-29.

HIRSCHMAN, Albert O. 1995. Conflitos sociais como pilares da sociedade de mercado. *Novos Estudos*, CEBRAP. nº 42, p. 33-50.

HUNTINGTON, Samuel P. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon e Schuster.

LOCKE, John. 1980. *Second treatise of government*. Indianapolis: Hacket Publishing Company.

MAQUIAVEL, Nicolau. 1982. *O príncipe*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

POLANYI, Karl. 1994. *The great transformation*. Boston: Beacon Press.

SCHMITT, Carl. 1992. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes (Trad.).

SCHUMPETER, J. 1974. *Capitalism socialism and democracy*. London: Unwin.

SPRUYT, Hendrik. 1994. *The soverign state and its competitors*. Princeton: Princeton University Press.